



明代における宗祠の形成

著者	鈴木 博之
雑誌名	集刊東洋学
巻	71
ページ	19-36
発行年	1994-05-30
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132477

明代における宗祠の形成

鈴木博之

はじめに

明清時代の祖先祭祀のための建造物には、宗祠・支祠・祠堂・家祠等と様々な名称があり、しかも、その名称と実態が必ずしも一致していないという特徴を持つ。一般的には、宗祠が宗族による祖先祭祀のための比較的新しい用語であるのに対して、祠堂は『家礼』における朱子の用例に基くものとされる。牧野巽氏は、朱子の祠堂と宗祠との違いについて、前者が一つの家族を中心とする祖先祭祀であるのに対して、後者は宗族の共同の祖先祭祀を行うものであると述べ、被祭祀者の範囲にも「小宗主義」と「大宗主義」の差異があることに言及している。⁽¹⁾しかし、『家礼』が後世の習俗に大きな影響を与えたという通念からか、後者が前者をより拡大発展させたものとする理解に留まっている。近年の宗族研究にあっても、宗祠及び祠堂の存在は宗

族の指標として自明なものと考えられ、その形態や礼制上からみた異同についてはあまり触られていない。⁽²⁾その点からも、宗祠及び祠堂の歴史的要遷を検討することが必要であろう。本稿では、元末から明代後期（十四～十六世紀）にかけての祖先祭祀の事例を追いながら、祠堂及び宗祠と『家礼』との関係を宗族形成の面から明らかにしてみたい。

一、『家礼』の受容

『家礼』に規定された祠堂の制を実行した例として、最初に「累世同居」で有名な浦江（金華府）鄭氏を取り上げてみたい。この一族に関しては既に檀上寛氏の一連の研究⁽³⁾があり、最近では井上徹・毛策氏もこの一族に触れている。鄭氏は北宋末期に浙江睦州（嚴州府）から移ってきた准を始祖とする一族で、南宋初めの人、綺（冲素府君）から同居を始め、至大二年（一二〇九）には元朝から「義門」

として旌表されている。鄭氏の祠堂は至元元年（一三三三）に六世孫・文融（太和）の子・欽によって建設されたもので、その後、至正年間（一三四一―一六七）に八世孫・泳によって『鄭氏家儀』が編纂されている。その巻五・祭礼と『家礼』を対照させると表一のようなになる。

祭 祀	期 日	被 祭 者	備 考
四 時 祭	仲 月	四 世 祖	各月の十五日
始 祖	冬 至	遂 陽 府 君	始遷祖
先 祖	立 春	七府君以下	四人の祖妣
禰 祭	季 秋		挙行せず
忌 祭	忌 日	冲 素 府 君	生日の祭礼もあり
墓 祭	清 明 節	被 葬 者	
俗 節 そ の 他	5 月 15 日 6 月 15 日 12 月 25 日	端 午 節 中 霽 神 竈	

表一 浦江鄭氏の祖先祭祀

これで見ると、『家礼』では規定のなかった俗節や祖先の生日（誕生日）の祭礼も含まれているが、その冒頭に『家礼』の「君子の將に宮室を営まんとするや、先ず祠堂を正寝の東に立て以て先世の神主を奉ず」という文章を引用していることから分かるように、大旨、『家礼』に準拠している。祠堂の中央に第一世祖冲素府君（綺）を、永久に祭壇から神主を撤去しない「不祧祖」とし、向かって左（西）に高祖・曾祖・祖・考の四代の神主を、右（東）にそれぞれの妣（婦人）の神主を並べるといふ形になっている。これだけを見ると、四世祖を祭るといふ『家礼』の規定に忠実であるように思えるが、大きな相違点がある。それは、冲素府君以外の四世の神主には特定の個人名がないことである。『鄭氏旌義編』所収の「祠堂記」には次のように述べている。

吾家累世同居、宗支既多、位次難依家礼。自西而東、以四世為方。又難排日分宗、但祭但同堂、南向以中為上、男女分左右。祭則於祝文上、各見所繼之宗。滿四世者、依文公礼祧。如此則宗法既明、位次亦無不穩。

宗族の支派（分節形成によって生じたサブリーニジ）が多いために『家礼』に規定された席次に依ることができず、また、サブリーニジごとに日時を分けて祭礼を挙行することもできないために、一族合同で祭祀を行い、「祝文」に記

された各派の四世祖の名前を読み上げるといふ方法を取っている。つまり、『家礼』が祭祀の対象を四世代の祖先に限定するという所謂「小宗主義」の立場を取っているために、サブリーニジの増加によって、個々の成員の四世代の祖が一致しなくなってしまったのである。その結果、父を祭る「禰祭」も行われなくなっている。

但し、祠堂が建設される以前に祖先祭祀が行われていなかった訳では勿論ない。『鄭氏規範』を最初に制定した六世孫・文融の伝として、紙銭を用いたり仏像を置くことを禁止して、仏教や道教的な習俗を排除しようとしたり、『家礼』に準じた祭器・祭服を作って冠婚葬祭を行ったとあり、また、『歳時』に「堂上」に座し、一族が正装で整列して「拝跪」の礼を行うのを見守ったと言う。『鄭氏家儀』には、元旦に一族が祠堂に参集したあとに「嘉会堂」で新年を祝うとあって、恐らくこの堂が以前から一族の集会所の役割を持っていたのであろう。それが、サブリーニジの増加にともなつて、構成員を儀礼的に統率する必要が、祠堂建設の要因になったのであろう。「累世同居」というやや特殊な形態ではあるが、宗族による祖先祭祀の始源的姿を表わしている。

次に元末から明代後期(十四～五世紀)頃までの文集の中から、筆者の偶目したものに限られているが、四世祖の

祭祀が行われているかどうかを基準として、『家礼』の影響を直接受けたと思われる例をいくつか検討してみたい。

(一)内は地域と建設年代及び出典を表す。

〔事例一〕載氏祠堂(永思祠)(寧波府鄞県桃源 元末

載良『九靈山房集』卷二十・載氏祠堂記)

建設年代は明らかではないが、元末の頃、載茂・升の兄弟が建てたもので、祭田も付設されている。「從姪」の莊を「宗子」とし、中に「四龕」を設けて莊の四世祖を奉じ、政を「繼祖の宗」、載茂を「繼禰の宗」としてそれぞれの四世祖を「朱文公著すところの儀式」に従つて祭つたと言う。載茂と政との具体的な親族関係が明らかではないが、少なくとも三つのサブリーニジとそれぞれの四世祖が存在しており、一つの祠堂内に複数の神主が安置されていたことになる。載良は、祭祀を司り宗族を統制する方法としての「宗法」が「功臣世徳の家」では行えなくなっており、「近世士大夫の家」も「繼別的大宗」(諸侯の庶子(別子)を祖とする宗)は勿論、四世の「小宗」でさへ行ふ余裕がないのに、それを実行しているとして載氏を称揚している。

〔事例二〕陳氏祠堂(温州府平陽県 洪武十年(一三七七)

蘇伯衡『蘇平忠集』卷七・陳氏祠堂記)

陳氏は五代の時に長溪(福建福寧府)から南監に移住してきた一族で、元の大徳年間(一二九七―一三〇六)に水

害のために平陽に移った。その三代目に当たる謙が建てたもので、曾祖以下を『家礼』に従って祭った。高祖以上に及ばなかったのは水害のために先祖の名が分からなくなつたためだと言う。これは被祭者が三世代という変則的な形ではあるが、『家礼』本来の「家」を中心とする祖先祭祀の形態を保っている。移住という特殊事情も関係しているのであろう。蘇伯衡は、古代の礼制では、庶民は先祖を祭る「廟」を建てることはできず、「寝」で祭ることが認められていただけであつたので、礼制上では適合しないが、「報本追遠」(礼記・論語)の情から見て僭越とは言えないと述べ、また、「宋儒の議」が起ってから久しくなるが、士大夫の家でそれを実行しているものが一体どれほどいるだろうかと述べている。

〔事例三〕 黄氏祠堂(広州府南海県 天順四年(一四六〇))

丘濬『瓊台稿』卷十七・南海亭岡黄氏祠堂記

黄氏は宋代に江南から移住してきた一族で、「処士」の洪僧が忠実に『家礼』に従い、居室の東に一堂三室からなる祠堂を建設している。外には三門とそれを取り囲む垣根や樹木があり、それを管理する奴僕を一人置いている。また、祭田があつて、朔望・夏至・冬至などの歳時には供物を献じ、四時や忌辰の祭祀を行っている。祠堂の構成員の範囲が明らかではないが、「四時祭」も行われていることからす

ると、先の事例と同様に、個別的な「家」を単位とする祖先祭祀だったと考えられる。丘濬は、司馬光による「影堂」の制が程子(伊川)を経て朱子の「祠堂」に至つたことを踏まえ、士大夫の家で往々これに倣つて行つたものがあるが、「閩浙江広」の人が多く、「中州」では少ないと述べる一方で、士大夫の家でも、殖産には熱心でも礼制には無関心な者が多い中で庶民にもかかわらず古礼を実行したとして黄氏を称えている。

〔事例四〕 銭氏祠堂(常州府無錫県 天順六年(一四六二))

呉寛『範翁家藏集』卷三十四・無錫銭氏改建祠堂記

銭氏の祠堂は火災後に再建されたものであり、それ以前に「朱子の説」に基いた祖先祭祀が行われていた。ところが、再建後参加人数が増加して収容できなくなり、さらに二層の建物を増築し、二階に四世代の神主を安置して、一階を祭器等を貯蔵する倉庫としたために、礼制に合わないという不安を再建者である孟濬に抱かせている。銭氏にはこれ以外に、孟濬の父である惟常の兄弟二人の子孫による「小宗の祠」があつたと言う。『家礼』では「庶子不祭」の原則によつて嫡長子だけに祖先祭祀の権利があり、庶子は家産分割後にそれぞれの先祖を祭る祠堂を建設する資格が与えられることになつてゐた。銭氏の祠堂はこの原則に従つていたのであろう。呉寛も、朱子の祠堂の制が行われるべ

きであるのに、社会の風俗が華美に流れ、住居や妻子のことは考えても、祖先祭祀は一向に意に介せず、私邸の物置に神主を安置していることさえあると言ひ、銭氏の祠堂が礼制に合わない点についても、孔子が礼制上、より現実的な「麻兔」(論語・子罕編)を用いたという故事を引き、礼は時代とともに変化するものだとしてこれを認めている。

〔事例五〕 汪氏祠堂(徽州府休寧県 弘治元年(一四八八) 程敏政『篁墩文集』卷十六・克山汪氏重建祠堂記)

徽州府下の汪氏は隋末の人で、唐から歙州刺史に任じられた越国公(華)——後に神格化されて府下の「忠烈廟」に祭られている——を祖としており、「汪氏祠堂」は華人から江西の新昌県知県となつた世行によつて建てられたものである。中央に越国公、その左右に四世の神主を並べ、その下に傍系の祖先を配置し、周囲の門や垣根・厨房・倉庫等は定式通りになっている。越国公を祭つたのは元代の朱子学者陳櫟(定宇)が「陳氏先祠」に唐代の始祖を祭つたことに倣つたもので、傍系の先祖を付加したのは「義門鄭氏」の例に依り、それ以外は、全て「朱子家礼」と「国朝頒布の定式」に従つた。世行は知県の時に「行家礼崇宗祀」という条議を建白して採択されたという。これは、先述した浦江鄭氏のように四世祖の祭祀の範囲を越えた親族が祭祀に参加していたと考えられ、一定範囲の宗族を統合する

意図があつたのだろう。程敏政も、礼制に関心を寄せるものが「報本追遠の礼」の重要性を認識していても実行できず、それを行うべき「公卿の家」でも、邸宅や高樓を華美にし、道観や寺院には喜捨を惜しまず、鬼神に媚びて冥福を望むものは数え切れないほどだと述べている。

これらの文章の基調をなしているのは、「家礼」に代表される礼制が、まだ社会の習俗に浸透していないという認識であり、また、「家礼」を現実に実行することの困難性である。これは、広くは朱子学的思惟と一般の社会風俗との乖離を示すものであり、「家礼」の影響の限界性をも示しているよう。

二 始遷祖祭祀

前述した祠堂の中には、「家礼」に規定された四世祖を祭る祭祀がそのままでは実行できない例があつた。これは、「家」を単位とする祖先祭祀を前提とした「家礼」の儀礼を、一定以上の親族の範囲をもつ宗族が採用したためと言えなくはないが、むしろ、個別的な「家」から出発した祖先祭祀が、「家礼」の持つ「宗法主義」の影響を受けて傍系親族まで範囲が拡大した面を持っている。「家礼」の祠堂は「家」を単位とするには大きすぎ、宗族を単位とするには小さすぎたのであろう。事実、「家礼」の祠堂とはかなり

異なった祠堂群が存在し、この方がより後世の宗祠に近いものでなかったかと思われる。それは儀礼的には始祖の祭祀を中心とするものである。『家礼』にも始祖祭祀の規定は含まれていたが、後に朱子は僭越だという理由でこの規定を削除したと伝えられている。始祖祭祀が古来、王侯にしか認められなかった礼だったからである。

丘濬は『大学衍義補』巻五十二・家郷之礼において、朱子が始祖を祭ることを止めたことに触れ、冬至は祭らなくてもよいが、立春祭は行うべきだとしている。その立春祭も、家族が同居して四代に止まっているものは行う必要がないが、一族が同居して「累世共祭」しているものは、生前は同居して食し、死後は所を異にして祭ったのでは人心を統合して「孝享」に向かわせるという趣旨に乗っている。で、立春祭だけは行うべきだとしている。すなわち、原則的には始祖を祭る冬至祭を否定し、先祖を祭る立春祭もある程度の宗族的な広がりをもつものだけに限定している。しかし、現実には始祖祭祀に姿を変えて行われ、丘濬を含む当時の知識人たちもそれを認めており、必ずしもリステイックに『家礼』の規定に固執するものではなかったようである。次にはその例を見ていきたい。

〔事例一〕張氏先祠（金華府金華県 至正二十六年（一三六六）宋濂『宋學士文集』卷十・金華張氏先祠記）

張氏は、南宋の始めに睦州からやって来て潘氏の贅婿と成った隆を始祖とする一族で、元末にはその三子を祖とする「三大族」が存在し、世代も十一世を数えていた。祠堂は六世孫の族長栄が一族の者五人と協力し、自己の所有する家屋を提供して作ったものである。中には始祖とその三子を祭っているが、世代が遠く一族が疎遠なために、四時祭は行われず、朱子が定めた儀礼に従って先祖を祭る立春祭だけになっている。また、『家礼』の朔望の集会も、一族が数百人に達して各地に散在しているために、元旦の祠堂での礼拝と集会だけになっている。宗族としてのかなりの規模を持っているために、四先祖を祭ることができず、共通の祖先である始祖と三つのサブリージの先祖に祭祀が限定されている。宋濂は、古代の礼制からすれば、「廟祭」はその身分によって等級があり、士庶には許されていないものであるが、「親親の仁」を格式に従って守ろうとする点では貴賤の別はないはずだと述べて、張氏の行動を認めている。

〔事例二〕林氏祠堂（温州府平陽県 明初

宋濂『宋學士文集』卷七十二・平陽林氏祠學記）

林氏の祠堂は明初に刑部主事となった隆によって、始祖の箴の葬られている華蓋山に建てられ、箴と宋代の吏部侍郎供辰・知州の千之・繁起を祭り、それに隆の父で元代

に陽江県（広東）知県を勤めた淳を配している。この祠堂には、一族の集会所である「齋堂」や朱子を祭る祠、及び子弟教育のための塾が付設されていた。陸の父の淳は十二世孫にあたり、子孫が数十家に達して己の出自が分からなくなることを恐れて祠堂を建設しようとしたが、果たさないうちに亡くなったという。朱子の祠堂が住居の近くにあるのとは異なっており、この祠堂は祖先の墓の近くに建てられている。宋濂は、「墓祠」は漢代から始った制度で先王の時代にはなく、庶民には父を祭ることしか許されていなかったが、礼は時代とともに変化するものであるという観点から非礼とは言えないと述べている。

〔事例三〕 林氏追遠堂（台州府天台県 明初

貝瓊『清江貝先生文集』巻十六・追遠堂記）

梅溪林氏は五代の時に、塩鉄使から督台州諸軍事に任じられた勲を始祖としており、その後県の各地に散居した。宋代には一回の科擧に一族八人が合格した。「追遠堂」は六一学正の嘗が建設したもので、始祖の勲と宋代の科擧合格者である雪村・勿齋・晚庵の三人の神主を安置し、一年に一回の祭祀と「族人子弟」を会して「尊卑長幼の序」を講じた。また、祭田四百余亩を設けて祭祀の費用に当てるとともに、病気で結婚できない女性の援助を行ったという。貝瓊も、「庶士庶人」には廟を建てることは古来認めら

れていなかったが、人情として満足できなかったため、程伊川が始祖・先祖・父を祭る制度を定めたのだと述べ、「報本之道」に叶うものだと述べている。

〔事例四〕 柯氏祠堂（福建興化府莆田県 正統十五年（一四五〇） 丘濬『瓊台稿』巻十七・莆田柯氏重修祠堂記）

柯氏には既に宋代の「盛時」から一族の集会所である「都庁」があり、その東に祠堂があつて始祖の「承事郎」を贈られた昱とその二子の闕豊令新之・処子輝之を祭っており、明代までには一族が数百家に達し、幾度かの改修を経た。今回は、十一世孫の徳平によるもので、「族人」が礼制に従つて序列して祭祀を行った。建物や神主はそのままであるが、それ以前には各人の「家」で行っていた歳時の「祭薦」もこの祠堂で行うようにしたという。これは、祠堂の起源が恐らく北宋の頃に遡ることのできる例であるが、元は個人的な父祖を祭るものではなかったかと思われる。丘濬も古代からの廟制の沿革を述べて、「封建」の制が廃されてから廟議にも定めがなく、程頤の「影堂」から朱子の祠堂の制に変わってきたが、四代を祭るのに止まっており、それさえも行うものは稀なのだから、まして始祖を祭るものは尚更だと述べている。

〔事例五〕 林氏孝友堂（福建興化府莆田県 成化元年（一

四六五) 丘濬『瓊台稿』卷十七・闕下林氏孝友祠堂記)

林氏は晋代の永嘉の乱のときに福建にやって来た八姓の一つであり、唐代に「孝行」によって旌表を受け、その伝が「新唐書孝友伝」に載せられた福唐公攢がおり、貞元三年(七九七)に「双闕」が建てられた。その闕の左に祠があり、その後五度の修復を経てきたが、廃されてしまったので、子孫の孟和が知府に申請し、城外の社壇の近くにあったものを城内の烏山の南に再建している。祠堂には始遷祖である饒州太守万寵公に福唐公を配し、その下に昭穆の順に十六世の先祖を並べて祭祀を行っている。福唐公と始遷祖の間に直接的な系譜があつたかは疑わしく、祠堂建設の際に意図的に付会された可能性も否定できない。また、祠堂が城内に建設されているのは、後世の華南の祠堂と共通する特徴を持っている。

以上の事例は、始遷祖祭祀という点では共通しているが、儀礼的にも「家礼」の直接的な影響を認めることができず、古代の「廟制」が念頭に置かれているように、その起源を朱子以前のより古い時代に求めているものが多い。ただ、それは後代になってから、意図的に付会された可能性が高く、宋代及びそれ以前から宗族的祭祀が行われていたことを意味しない。また、大きな相違点は「家礼」では「祖妣」

として祭祀の対象とされ、「主婦」として祭祀への参加資格を持っていた女性が排除されていることである。これも、「家」を基礎とする祭祀形態から、父系原理の宗族の祭祀形態になつたためであろう。しかし、始遷祖を中心に傍系の祖先が祭られ、かなりの範囲の親族が祭祀に参加している点では、後世の宗祠と実質的には差がなかったと思われる。次には地域を限定し、徽州府下の事例から祠堂と宗祠との関係を考えたい。

三 宗祠の形成

(一) 休寧県茗洲呉氏の事例——祠堂と宗祠——

徽州府休寧県の茗洲呉氏には、万暦年間に呉子玉によって編纂された族譜である『茗洲呉氏家記』と、康熙末年に呉翌敬によって作られた『茗洲呉氏家典』があり、比較的詳細に宗族の祭祀の状況を知ることができる。⁽⁸⁾

『茗洲呉氏家典』巻六・祭祀によって「家礼」との対照表を作ると表二のようになる。全体的に見れば、かなり忠実に「家礼」に準拠したものとなっており、大きな違いといえは、禰祭と忌祭が同時に行われることと墓祭の明文がないことくらいである。宗族的な祭祀では実行が難しかった四時祭や祧法——四世代以上経過した神主を祭壇から取り除いて墓の側に埋めること——も行われている。これが

27 明代における宗祠の形成（鈴木）

可能であつたのは、四時祭と禰祭・忌祭を一族全体の祠堂である「葆和堂」の祭祀から分離して、各支祠に分担したためであることが分かる。茗洲呉氏には「葆和堂」以外に、清初には少なくとも七つ以上の祠堂の存在することが確認できる。尤も、これらの祠堂は「家礼」に適合させるために建てられたのではなく、現実の状況を礼制に合わせたもの

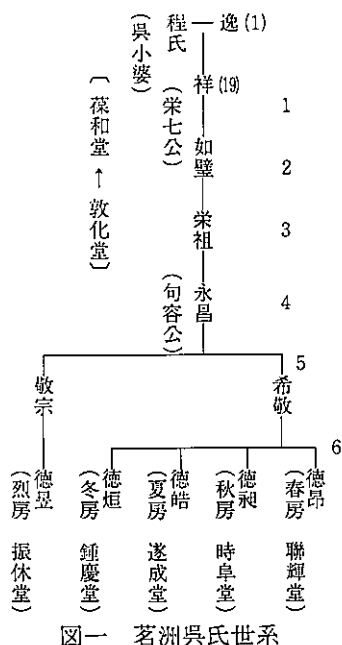
祭祀	期日	被祭者	備考
四時祭	仲月	四世祖	各支祠で挙行
始祖	冬至	榮七公	始遷祖（呉小婆）
先祖	立春	句容公以下	仕進・孝行顕著な者
禰祭	季秋	考（父）	忌祭と同時に挙行
忌祭	忌日	考・妣のみ	一定せず
墓祭	清明節		特に規定なし

表二 茗洲呉氏の祖先祭祀

のと推定できる。

明代には呉子玉の父である槐によって、嘉靖五年（一五二六）に作成された「家典」（『茗洲呉氏家記』巻七所収）が残されている。但し、これは翌年に呉槐が亡くなったためにそのままでは実行されなかったが、当時の祠堂の実態を窺うことができる。この頃までに、茗洲には「葆和堂」の前身と考えられる「敦化堂」と始遷祖である榮七公から数えて六代目である五人——永樂から成化年間頃——を祖とする五つの堂が存在していた（図一参照）。主な祭祀の例を挙げると以下のようなになる。

（一）吉礼（元日参）……『家礼』の朔望の集会は尊ばれるべきであるが、元日の集会は一年の始まりであり朔望の比ではない。この日に一族の男子は「吉服」を着けて堂



上に上り天地を拝する。その次に「祠楼」に上って先祖に拝謁した後で堂上に戻る。年少者は椅子の準備をして年長者を迎え、挨拶をして上席に座らせる。礼拝を終えてから順番に着席し、一族の賢者を推薦して「聖論」と「族約」を読んで皆に知らしめる。

(二) 祭礼(三元祭・歳除祭)……祭日には「首事」の者が早朝から準備をし、祭礼は正午を過ぎてはならない。それに使用する品物も清潔で格式にあったものでなければならぬ。一族のものは「青服・鞋襪」を着けて臨み、それに違反するものは罰する(罰銀一分)。殊更に欠席するものも罰する(罰銀二分)。不在や老齢・病氣のものはこの限りではない。「正寝」や「祠楼」に神主を設けるべきであり、楼上の両脇に倉卒に置いて祭礼を済まし、先祖を汚してはならない。正月二十日の「天穿節」には竈の掃除をして「寝楼」で竈神を祭る。

(三) 歳弁(清明)……四か所の祖墓は「衆堂銀」から儀品の費用を出し、清明節の一日前に墓祭を行う。夥県にある祖墓にも「常儲」を立てることとし、毎年二人が墓祭を行って墓田を失わないようにするのも、子孫としての義務である。

これで見ると、元日の正月の儀礼と三元(一月・七月・十二月)及び清明節の墓祭が中心になっている。(一)に郷

約の影響を受けて「聖論」(六論)の講読が含まれているように、「家礼」を意識はしているがそれとはかなり異なっている。ここに見える「堂」が恐らく「敦化堂」のことであろうが、神主を安置しているのは「祠楼」であって「敦化堂」ではない。「敦化堂」は一族の集会所の役割は持つていたとしても、秘密に言えば祠堂ではなかったと思われる。

また、同じく呉槐による「敦化堂常儲序」(『茗洲呉氏家記』卷十一所収)に依れば、「敦化堂」には一族の共同の出費に備えるための基金が蓄えられており、その下に春・夏・秋・冬・烈房の五つの堂があった。恐らく、「敦化堂」と五つの堂は独立した建物ではなく、全体が三層から成っており、一階に各派の集会所である五つの堂、二階に全体の集会所である「敦化堂」があり、その上に神主を並べた「祠楼」が付属する構造になっていたと推定できる。呉子玉の序文によれば、「敦化堂」は嘉靖の中年に風水師の言に惑わされて移築されており、「葆和堂」と名称が変更されて本来の祠堂としての役割をもつようになるのは万曆初年のことらしい。

ところが、茗洲呉氏にはそれ以外に「宗祠」と呼ばれるものが存在する。この「宗祠」は休寧県の龍山山麓の「常清宮」という道観に付設されたものである。茗洲呉氏は、唐末黄巢の乱に江西の浮梁県から一子宣を連れて避難して

きたという呉小婆(程氏)を始祖としている。彼女は歙県の篁墩(黄墩)に行く途中で反乱軍に殺害され、殺されても死体が倒れないという奇異を現したために、その郷里の人を救ったという伝説が残されている。その後、村人が呉小婆を祭る祠廟と道観を立てた。南宋の淳祐年間(一二四一—一二五二)に進士となった呉夢龍がそれを改築して篇額を賜与され、呉小婆以下の先祖を祭っている。嘉靖初年に至って、休寧県・歙県・石門県に散在する六派を統合しようとしたものが、やはり呉槐の手になる「宗祠規約」(同上巻七所収)である。その中から主なものを挙げると以下のようになる。

(一) 毎年正月七日を期日として各族二人が祠に至って会拝する。期日に遅れたものは処罰する。

(二) 毎年三月の清明節には各族三—五人が祠に至って会拝し、始祖(呉小婆)と六世以上の祖墓の祭掃を行う。

毎年二族のものを首として祭儀の品物を準備し、祠に至って待機する。規則に違反するものは処罰する。

(三) 祭掃の時には必ず祭儀の品を祠に供え、祭文一道を作って始祖以下の先祖に拝する。「三献礼」を行った後に、紙銭を各祖墓に捧げ、散胙——祭壇に捧げた胙肉を配ること——の後に退出する。

(四) 「団拝礼」は各族の子孫が昭穆の順に序列して宗祠

の神主に拝し、次に族長に拝謁する。

(五) 同族の子孫で重厚で有徳な者を各世代ごとに「常清宮」に入れて道士とし、本祠の香灯を司らせる。その費用は各族が負担する。

その他にも、「宗祠」や祖墓の修理・祠田(墓田)の管理などの規定が含まれているが、前述した「家典」と同様に、正月の儀礼と清明節の墓祭が中心になっている。この規定も呉槐の死亡によって実現されないままに終わっているが、この「宗祠」が、墳墓や道観に付属していることは一般的な宗祠の起源を考える上での示唆を与える。事実、呉子玉は彼の文集である『大彰山人集』巻五十二・劉譜小論において、宗祠の起源は「墓祠」にあると述べている。

古有墓祠、徽之墓多自唐宋而下、殊為衆夥。且死陵者葬陵、死沢者葬沢、不容有祠。間有祠或父母墓、自大父而上、不及為墓祠。於是、大姓巨室、率其族人為祠、謂之宗祠。放家礼祠堂之制、合族人而樹惇厚本、亦立隆之意也。劉氏祠在郭之南、劉生錄其祠儀為条有五。

呉子玉——晩年に貢生から南京府学教授となった——は族譜編纂の顧問を委嘱されることが多く、これも休寧県画錦劉氏の族譜の凡例を述べたものである。父母の墓に祠を作っても先祖全てに作るわけにはいかないので、『家礼』の制に倣って「大姓巨室」が建設したのが宗祠であると言う。

漢代以来の祠堂が多く墓地にあったという趙翼の説があり、宋元時代には墓の近くに父祖を祭る寺院（庵堂）を立てることが盛んだったという竺雅章氏の指摘もあるように、「墓祠」にはかなり古い来歴がある。「墓祠」を墓の側にあって、葬られている個人を祭るものと広義に解釈すると、何も儒教的なものには限られず、仏教や道教の影響を受けたものも含まれることになる。すると、宗祠とは既存の何らかの個人を祭る祠堂が核となり、宗族組織の形成を契機として生れたという予測が成り立つ。その過程で『家礼』の影響を受け、それまでの非儒教的要素が払拭されていったのであろう。

（二）徽州府下の事例

嘉靖『徽州府志』（一五六六年修）巻二十一・宮室には合計二〇二ヶ所の宗祠が列挙されている。その中から来歴の推定できるものをまとめると表三のようになる。すると、この中には弘治『徽州府志』巻十・宮室に記載されている祠堂と一致するもののあることが分かる。例えばNo.2の「澄塘吳氏宗祠」は、弘治府志では「吳氏祠堂」として次のようにある。

在澄潭。国朝兵部左侍郎吳寧会族人同立以祀先。祀三間、中奉泰伯為得姓之祖、次始遷澄潭祖開先公而下凡七世、神主永永祧。其後或出或处、才德拔萃、為一族所尊

No.	総称(総数202)	実名	被祭者	出典	県
1	譚渡黃氏宗祠	德庵府君祠 孝子祠	黃孝則(14世) 黃丙(4世)	『譚渡黃氏族譜』 巻6・祠祀	歙 県 59
2	澄塘吳氏宗祠	吳氏祠堂	吳泰伯・聞先公	弘治『府志』巻10	
3	陸氏宗祠	陸氏祠堂	陸惇彦・夢堯等	同上	
4	率口程氏宗祠	柏山祠堂 (程氏祠堂)	始遷祖	『率口程氏統編 本宗譜』巻5	休寧 36
5	汪溪金氏宗祠	敦叙堂	始遷祖以下各祖	『大彰山人集』巻22	
6	中平祝氏宗祠	敬思堂	先祖	弘治『府志』巻10	婺源 49
7	太白吳氏宗祠	吳氏祠堂	吳少微公	同上	
8	横岡胡氏宗祠	承沢堂	胡明星	同上	黟 11
9	仁里程氏宗祠	程氏先祠	先祖?	同上	績溪 18
10	龍川胡氏宗祠	胡氏先祠	先祖?	同上	

表三 徽州府下の宗祠（嘉靖『徽州府志』巻二十一・宮室を基に作成）

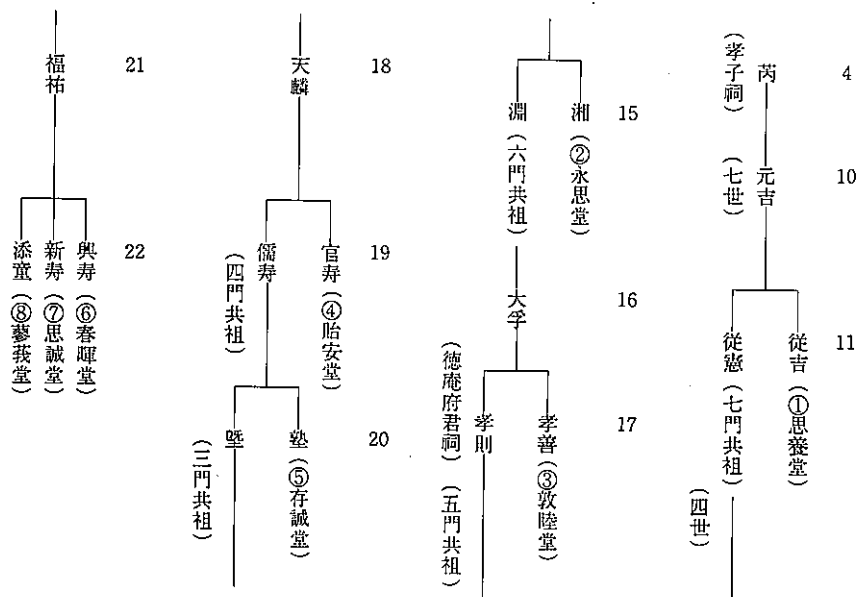
仰者得耐焉。使子孫歲首拜謁、復於祠西建廩至三間以儲
 棗盛器物。東建家塾三間以延師教族之子弟。

嘉靖府志には「侍郎吳寧建」という付記があり、両者は
 同一のものであることが確認できる。吳寧は宣德三年（一
 四二八）の進士であり、景泰元年（一四五〇）には致仕し
 ているので、建設年代もその前後と考えられる。周代の伝
 説的な始祖である呉泰伯と始遷祖及び七世代の先祖を祭つ
 ており、その祠堂には倉庫や家塾が付設されている。その
 他 No. 3・6・7・8 も地名の類似から同じものかその後
 身である可能性が高い。すると、嘉靖府志の編纂者は既設
 の祠堂を宗祠と認定し、宗祠という語が、言わば総称とし
 て使われていたことになる。その起源も先述したような
 「墓祠」の形態であつたものや一般の祠廟と関係の深いも
 のも多い。前掲の表の中から、先ず程氏を例に取上げてみ
 たい。

徽州府下の程氏は、府下でも最大規模の宗族であり、多
 くが晋代の新安太守・元潭（忠祐公）と梁代の靈洗（忠壯
 公）を祖と称しており、特に靈洗は後に神格化され、府下
 の各地で「世忠廟（世忠行祠）」に祭られている。休寧県
 の率口程氏は、忠壯公から二十四代の南宋末の人、宣議府
 君（敦臨）を始遷祖とする一族で、敦臨を祭る「專祠」を
 柏山にある齋祈寺に付設していた。明代の洪武年間と天順

年間にいずれも火災により消失したために、弘治七年（一
 四九四）に再建されている。これが「程氏祠堂」（柏山祠
 堂）である。そして、立春祭に従つて正月三日に始遷祖を
 祭る祭礼を行っている。ところが、別に忠壯公を祭る「世
 忠行祠」が正統十二年（一四四七）に建設され、更に成化
 二十二年（一四八六）には「寢堂」四楹を増設し、元潭・
 靈洗・敦臨の三人の像を奉じ、元日の祭礼と正月十三日の
 靈洗の誕生日に「花灯」を作つて供えている。績溪県の仁
 里程氏にも、北宋・元祐年間（一〇八六―九三）に作られ
 たという「崇真道院」があつて「程氏先祠」が付設され、
 正統十三年に再建されている。これとは別に、明初から忠
 壯公を祭る「祀会」が作られており、景泰年間に改組され
 て「世忠会」となり、正月十三日の誕生日と二月十五日の
 「令節」に忠壯公像の巡行と演劇が行われている。「世忠
 行祠」や「世忠会」は本来は人格神を祭る民間祭祀であつ
 たものが、宗族組織に取り込まれる形で祖先祭祀の一部を
 構成している。嘉靖府志で宗祠とされているのは「程氏祠
 堂」と「程氏先祠」であると思われるが、祭祀が組織化さ
 れるにつれて過去の個人を祭つた祠堂が想起され、宗祠と
 しての機能をもつに至つたのであろう。

個人を祭る祠堂を起源としている点では、譚渡黃氏の場
 合同様である。嘉靖府志には「有二、一祀黃芮、一祀黃孝



図二 譚渡黃氏世系 (祠堂) * 数字は世代を表す。

則」とあり、族譜によって成化元年（一四六五）に建設された「孝子祠」と嘉靖十五年（一五三六）に建設された「德庵府君祠」であることが確認できる。「孝子祠」は黃氏の四世祖で唐代貞元年間（七八五〜八〇四）に父母に孝を尽くして旌表されたという黃芮を祭る祠堂である。天順年間に徽州府で「企德堂」という唐以来の十六人の孝子を祭る「郷賢祠」が建てられたことを契機にしており、元日と春秋の仲月に祭祀が行われている。嘉靖年間には参加資格をもつ三十五名を五名ずつの七班に分けて輪番制の組織を作り、祠堂の祭祀と清明節の墓祭を行っている。「德庵府君祠」は宋末元初の十四世祖・孝則を祭った祠堂であり、それに孝則を祖とする十一名の先祖と三十一名の神主を安置して春秋の祭祀を行っている。三十一名の神主を付加したのは、祠堂建設の費用を捻出するために一つの神主につき三十両の分担金を募ったからである。つまり、この祠堂は孝則を祖とし、かつ「神主銀」の形で建設費用を出したものに参加資格が限定されている。

ところが、譚渡黃氏にはそれ以外に八門のサブリーニージと対応する八個の堂が存在する（図二参照）。これらの堂は、その建設年代が明らかではないものが多い。それは、前述した茗洲呉氏の場合と同様に元来は祠堂ではなかったことに基くらしい。例えば、①の「思養堂」は北宋熙寧年

間(一〇六八七七)の十一世祖・從吉を祖とするサブリーニージの堂であるが、その子孫の応によって母の呉氏を養うために建てられたものであるし、また、⑥の「春暉堂」は元末明初の二十世祖壁が老母を養うために建てたものである。それに対して、②の「永思堂」のように、当初から「奉先の所」として建設されたものもあるが、本来は個人的な祖先祭祀のために、それがサブリーニージ全体の祠堂としての役割をもつようになるのはかなり後世のことに属するらしい。例えば二十世祖塾を祖とする⑤の「存誠堂」は、その子孫の士彰によって「奉親の所」として建てられたものであるが、弘治二年(一四八九)に火災のために焼失した後、再建されて「婚冠賓祭」が行われるようになったという。恐らく、元来は個人所有の住居であつたものが遺産分割の際にも共有財産として存続し、後に祠堂の役割をもつようになったものであろう。嘉靖府志に宗祠名を記載された他の宗族も、個々のサブリーニージが祠堂を持っていたと考えられるが、これらの祠堂は宗祠とは認定されていないことからすると、祭祀の構成員に複数のサブリーニージを含むことを宗祠の基準にしていたと考えられる。つまり、宗祠はその名称が生まれてからその実態が出来たのではなく、先に個人を祭る祠堂が存在し、後に宗族による一定規模の祭祀が行われている祠堂群に宗祠という名称を冠した

のではないだろうか。

これが万暦年間になると当初から宗祠の名を使うものが現われる。例えば、休寧県の臨溪程氏は唐代の東密嚴將杭公を始祖とする一族で、万暦四年(一五七六)から二十数年の歳月をかけて杭公の墓の側に「臨溪程氏宗祠」が建設されている。この宗祠は二層から成っており、上を「岑樓門」と言い、一族の祖妣の神主を昭穆の順に従って並べ、下は「露寝」になって忠祐公・忠壯公・杭公・泰公・沢公の五祖を祭っている。先述した程氏の祖で人格神である元潭(忠祐公)と靈洗(忠壯公)が宗祠のなかに取り込まれる形になっており、また先の個人を祭る形態では表われなかった夫人の神主が祭られており、『家礼』の規定の部分的な復活が見られる。万暦十九年(一五九一)に完成した歙縣嚴鎮の「潘氏宗祠」は規模や形態から言っても宗祠の典型に挙げることができよう。この宗祠は陽江県(広東)知県であつた英が、二人の弟と二千両の基金を準備して建設したものである。東西が二十二楹(間)あり、北に「永思祠」があつて先祖の神主を置き、その東西に「夾室」と神主を納める閣がある。南には池や亭と百人近くが集合できる露台があり、それ以外にも東西に「節烈・賢良」と「后土」を祭る祠が付設している。中心になっているのは「永思祠」であり、それに種々雑多な施設が付属して全体とし

て宗祠という呼称が与えられている。完成までには当初の基金の倍以上を費やしたという。

このような宗祠が各地で建設されるようになると、宗族の範圍と經濟力に応じて規模は様々であらうが、既設のものに倣って宗祠（祠堂）を建設するのは比較的容易であつたらう。そうなれば、もはやマニュアルとしての『家礼』を意識することも、『家礼』に準拠した祠堂を建設することも、あまり見られなくなるに違いない。それは同時に『家礼』の社会への浸透を意味する。その意味で、宗祠とは『家礼』の祠堂を、言わば換骨奪胎して生まれたものと言える。

おわりに

以上、三節に亘って述べてきたところを要約すると以下のようにならう。

(一) 『家礼』に基いた祠堂の事例は存在するものの、それは比較的少数に留まっており、一般的傾向には成りえなかった。それは、『家礼』が四世祖を祭るという「小宗主義」の立場を取っているために、宗族的な祭祀にそのまま採用することが難しかったことに起因する。

(二) それに対して、始遷祖祭祀を中心とする一群の祠堂が存在し、『家礼』以前のより古い時期に淵源を求めていることが多いが、宗族組織の形成に伴って後から仮託され

た可能性が高い。しかし、それらの祠堂のほうが儀礼的にも形態的にも後世の宗祠に限りなく近いものであった。

(三) 徽州府下で宗祠の叢生が見られるのは嘉靖年間を境としてゐる。しかし、それには既設の祠堂も含まれており、複数のサブリニージを含み、宗族的な祭祀が行われているものに宗祠という名称が付加されたい。つまり、宗祠という言葉は、種々の起源をもつ祠堂群の総称として生まれたものである。また、サブリニージごとの祠堂も存在しているが、当初から祠堂としての機能を持つものは少なく、サブリニージの分化に伴って後から祭祀の組織化が見られる。

『家礼』は「礼不下庶人」（礼記）という古来の原則を越え、庶民をも礼制の対象に含めたという点で画期的な内容を持っている。しかし、朱子学的思维が民間の習俗まで浸透するにはかなりの時間を要したであらう。宗祠の形成は祖先祭祀が儒教的に純化される過程であり、『家礼』の影響も認められるが、あくまでも儀礼的な部分に留まっていた。清代になって、王愬竝に代表される『家礼』批判が起るのも、『家礼』が現実の宗族の実態と乖離していることへの感情的とも言える反撥があるように思える。⁽¹⁷⁾

本稿が対象としたのは『家礼』の持つ多様な側面の一部分に過ぎず、宗祠の地域的な差異や分布にも触れることができなかった。従来の研究では、宗族組織の華中・華南で

の偏在が説かれることが多いが、『家礼』の範囲内での親族構成から他地域の状況を見直すことで違った見解も可能であると考えている。

注

(1) 牧野巽「宗祠とその発達」(『牧野巽著作集』第二巻所収 御茶の水書房 一九八〇) 同「司馬氏書儀の大家族主義と文公家礼の宗法主義」同「東洋の族制と朱子家礼」(同著作集第三巻所収)『家礼』は四庫全書収録のもの(北京図書館古籍珍本叢刊)所収を基本とし、それを丘濬『文公家礼儀節』八巻本で補った。

(2) 鄭振滿「明清福建家族組織与社会変遷」(湖南教育出版社 一九九二)は、原史料を駆使して家族及び宗族の類型的發展図式を提示したものである。この中で、明代の祠堂は朱子の四代を祭るという規定から脱却してそれ以上の先祖を祭る「新發展」が見られるとし、また「祠祭」と共に「墓祭」が中心であったと述べている(同書二二七―四一頁)。宗族の類型的發展図式には賛同できない点も多いが、福建及び台湾の祖先祭祀の状況を知ることができる点で参考になる。鄭氏には「宋以後福建の祭祖習俗与宗族組織」(『厦門大学学報』一九八七増刊)があるが筆者未見。遠藤隆俊「清代蘇州の歲寒堂―宗祠の一例―」(『東洋学』六九 一九九三)は、蘇州范氏の祖先祭祀を取上げたもので、牧野氏以後の唯一の專論であるが、宋代以来の展開が明らかでなく、典型と見なすには疑問が残る。

(3) 檜上寛「義門鄭氏と元末の社会」(『東洋学報』六三―三・四 一九八三)同「鄭氏規範」の世界―明朝権力と富民層―

「明清時代の政治と社会」一九八三 所収) 井上徹「元末民初における宗族形成の風潮」(弘前大学人文学部『文経論叢』二七―三 一九九二) 毛策「浙江浦江鄭氏家族考述」(『譜牒学研究』第二集 一九九一) 参照。毛策氏によると、「鄭氏宗祠」という建物が現存しているとのことである。元末に建設された祠堂との関係はよく分らないが、天順年間に「累世同居」が解消された後に宗族の再編が行われたのであろう。

(4) 東洋文化研究所所蔵の崇禎年間重刊本を参照した。

(5) 『文代家礼儀節』巻一通礼図ではこの鄭氏の神主の配置が「家礼」の西(向かって左)を上位とする原則と異なって、東(向かって右)を上位とし、また、冲業府君を始祖として祭るのは分を犯すものと批判している。

(6) 『鄭氏旌義編』は『金華叢書』や『学海類編』等の類書に収められているものが知られているが、本稿では『浦江鄭氏旌義編』(米国会図書館所蔵 ユタ系図書館提供のマイクロフィルム)を参照した。この本は上下二巻に分かれ、上巻は通行本とはほぼ同じであるが、下巻には鄭氏関係の文章が収められている。

(7) 『浦江鄭氏旌義編』巻下 孝友伝参照。

(8) 茗洲呉氏については、その社祭の事例を紹介した牧野巽「明代における同族の社祭祀録の一例―休寧茗洲呉氏家記社会記について―」(同著作集第三巻所収)及び田仲一成「明代江南における宗族の演劇統制について―新安商人と目連戯―」(『山根幸夫教授退休記念明代史論叢』下巻 汲古書院 一九九〇) 参照。

(9) 趙翼「陔餘叢考」巻三二祠堂及び竺沙雅章「宋代墳寺考」(『東洋学報』六一―二 一九七九) 同「宋代仏教における庵堂」(『東洋史研究』四六―一 一九八七) 参照。

- (10) 嘉靖『徽州府志』卷一六 名宦伝参照。
- (11) 「陸氏宗祠」は「梁下」にあり、弘治府志の「陸氏祠堂」は「漁梁霸下」にある。また、「中平祝氏宗祠」は「敬思堂」の中
山祝氏と同じ一族と思われるし、「太白董氏宗祠」は「呉氏祠
堂」の所在地である「太白董村」と同一であり、「横岡胡氏宗
祠」は弘治府志の「承沢堂」と地名が一致している。
- (12) 程敏政『篁墩文集』卷一六・率口程氏世忠行祠記参照。
- (13) 「程氏貽範集」卷三・績溪仁里程氏世忠會記参照。
- (14) 最近刊行された『徽州千年契約文書』（花山文芸出版 一九
九二）に収録された「圖書」（家産分割文書）には分割の対象と
せずに「衆業」として残される建物の事例が存在する。
- (15) 李維楨『大泌山房集』卷五六・臨溪程氏宗祠記参照。
- (16) 汪道昆『太函集』卷六九・潘氏宗祠碑記参照。
- (17) 王懋竑の「家礼」偽作説については、上山春平「朱子の『家
礼』と『儀礼経伝通解』」（『東方学報』京都五四冊 一九八二）
参照。